

**CAPÍTULO XI**

**LA POLÉMICA  
BURKE-PAINE**

---

## SUMARIO

1. E. BURKE (1729-1797)
  - 1.1. E. Burke y el pensamiento conservador
  - 1.2. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*
  - 1.3. *Pensamientos y detalles sobre la escasez*
2. THOMAS PAINE (1737-1809)
  - 2.1. *El sentido común* (1776)
  - 2.2. *Los Derechos del Hombre* (1792)
  - 2.3. *Disertacion sobre los primeros principios del gobierno* (1795)
  - 2.4. *Justicia Agraria* (1797)

## BIBLIOGRAFÍA

La polémica entre E. Burke y T. Paine ocupa un lugar indiscutible en la historia de los derechos humanos. Ello se debe a que no solamente expone dos posturas enfrentadas, que simbolizan las actitudes intelectuales y políticas de la época ante un hecho social tan trascendente para la historia universal, como es la Revolución Francesa. También nos permite conocer la situación de los derechos humanos, es decir, cómo eran vistos y utilizados, con qué características y qué derechos, en la última década del siglo XVIII.

Al mismo tiempo, esta polémica delineará las directrices orientadoras a partir de las cuales se van a desarrollar dos ideologías políticas, cuyos postulados más básicos se mantienen hasta la actualidad: el liberalismo y el conservadurismo.

Tanto las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de E. Burke como los *Derechos del Hombre* de T. Paine conocieron, inmediatamente, edición tras edición. Se trata, por tanto, de textos vivos que conectaron rápidamente con las ideas e intereses de sus coetáneos, y, por ello, les convierte en imprescindibles. Sea la que sea nuestra actitud de simpatía o antipatía ante la obra de E. Burke, es cierto que los historiadores siguen debatiendo la verdad o falsedad de sus juicios, o de los hechos sobre los que se basan sus juicios. Además las acusaciones burkeanas a la Revolución Francesa van acompañadas de intuiciones y análisis de filosofía social y política que no han perdido interés para la reflexión contemporánea. Como ha señalado muy bien Roland H. Stromberg: “«Reflexiones sobre la Revolución en Francia» ha sido y probablemente siempre será motivo de acaloradas controversias. Sin embargo, suelen reconocer su distinción incluso aquellos cuya ideología les obliga, en principio, a oponerse a ella. Burke sostenía que la Revolución salió

mal porque, de la noche a la mañana, sus cabecillas intentaron desecharlo todo un sistema político y cambiarlo por otro; relacionó este error con el punto de vista de los philosophes, los racionalistas políticos cuyo método carecía de realismo en una esfera en que la abstracción es fatal y el enfoque no doctrinario se vuelve vitalmente necesario. Tanto entonces como posteriormente no le han faltado adversarios en estos puntos"<sup>1</sup>.

En cuanto a T. Paine, quien está clara y profundamente del lado de la Revolución Francesa<sup>2</sup>, sus *Derechos del Hombre* pueden resultarnos, a veces, y en algunos momentos del libro, ilusos o ingenuos<sup>3</sup>, pero lograron conectar con los ideales de emancipación individual frente a la autoridad tradicional y las jerarquías sociales y sirvieron de cauce de expresión de las ideas revolucionarias. Liberales y socialistas sacaron enseguida provecho de sus pensamientos<sup>4</sup>. No es extraño, por consiguiente, que las consecuencias de la Revolución Francesa "encauzaran por tres caminos el pensamiento social del siglo XIX: liberal, socialista y conservador"<sup>5</sup>.

Y la historia de los derechos humanos no podía permanecer ajena a todo esto....

Sin embargo, por lo que respecta a la reacción conservadora, y este dato ha de ser tenido en cuenta, el pensamiento que la condujo dista mucho de ser homogéneo. Repárese en la comparación entre E. Burke, por un lado, y Joseph de Maistre y Louis de Bonald, por otro<sup>6</sup>. En este

<sup>1</sup> STROMBERG, Roland H. *Historia intelectual europea desde 1789*, traducción de Horacio González Trejo, Editorial Debate, Madrid, 1990, p. 36

<sup>2</sup> Como "el más hábil propagandista de la Revolución Francesa" le calificó CROSSMAN, R.H.S. en *Biografía del Estado Moderno*, traducción de J. A. Fernández de Castro, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, p. 133.

<sup>3</sup> La biografía de T. Paine contiene muchos datos de interés, además de reflejar una personalidad peculiar. Vid. KEANE, J. *Tom Paine: A political Life*, London, 1995; el artículo de Gerardo PISARELLO. "Vindicación de T. Paine" en *Revista de Estudios Políticos*, No.105, Madrid, julio-septiembre de 1999, pp. 234 y ss. y la biografía novelada de Howard FAST. *El ciudadano Tom Paine*, Seix Barral, Barcelona, 1999.

<sup>4</sup> Uno de los puntos donde se distinguen las diferencias ideológicas entre conservadores y liberales y socialistas es en la actitud totalmente distinta en relación con la creencia en el progreso humano. Ver sobre este punto GOODWIN, Bárbara. *El uso de las ideas políticas*, traducción de Enrique Lynch, Editorial Península, Barcelona 1988, p. 185.

<sup>5</sup> STROMBERG, R.H., Ref.1, p. 88.

<sup>6</sup> Ver STROMBERG, R.H., Ref.1, pp. 90 y ss. Es útil la lectura del trabajo de Joaquín ABELLÁN "Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y de Maistre y de Bonald)" incluido como capítulo primero del tomo 5º de la *Historia de la Teoría Política*, Fernando Vallespín ed., Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 14 y ss.

capítulo nos vamos a referir exclusivamente a la obra de E. Burke como paradigma de la respuesta conservadora a los ideales de la Revolución francesa.

### 1. E. BURKE (1729-1797)

La vida de Burke recorre un momento histórico de suma importancia para la historia de los derechos humanos. Por ello su obra teórica, que es una construcción elaborada por un político en activo, miembro del Parlamento británico de 1766 a 1794, tiene un interés especial para nuestro tema, pues en el fondo de muchas de las polémicas en las que intervino aparecen las huellas de una actitud coherente en relación con las bases doctrinales que iban a desembocar en las grandes Declaraciones de derechos del último tercio del siglo XVIII. Es más, resulta curiosa su actitud favorable a la Revolución americana comparada con su tajante rechazo a la Revolución Francesa. Y ahí, al desear comprender el porqué de esa actitud, surge el primer problema que suele interesar a sus estudiosos y a los divulgadores de su pensamiento: ¿cómo debe ser considerado, como un liberal o como un conservador?, o ¿se trata de un liberal que evoluciona, como reacción a la Revolución Francesa, hacia el conservadurismo? C.B. Macpherson, autor de una breve pero interesante monografía sobre Burke, ha señalado al respecto: "Durante la mayor parte de su vida activa, su obra fue valorada por los whigs reformistas moderados como un apoyo reflexivo a su posición; por ejemplo, en su denuncia de las incursiones contra la independencia del Parlamento que veía hacer a la Corte, su oposición a la política del gobierno con respecto a las colonias americanas y su sostenido ataque contra el gobierno arbitrario de la Compañía de las Indias orientales, a la que se había concedido una carta. Luego, repentinamente, en la última década de su vida, apareció en un nuevo papel, como flagelo de las ideas liberales igualitarias engendradas por la Revolución Francesa, como el gran defensor de la sociedad jerárquica tradicional contra la teoría y la práctica amanzantes de esa revolución"<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> MacPHERSON, C.B. *Burke*, traducción de Néstor A. Míguez, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 15. Sobre el pensamiento político de E. Burke se puede consultar GANZIN, Michel. *La pensée politique d'Edmund Burke*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1972.

Una edición de parte de sus escritos políticos en BURKE, E. *Pre-Revolutionary Writings*, edited by Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Efectivamente, del análisis detallado de su conducta política y de la defensa teórica de sus convicciones podemos obtener un Burke liberal y un Burke conservador, porque así fue visto por sus coetáneos y utilizado por liberales y conservadores. Si lo vemos desde la perspectiva del interés manifestado por su obra y desde los contemporáneos que se presentan como sus herederos, parece que sobresale, sin dudas, un Burke conservador. Si aislamos sus ideas de las de los que se erigen en sus seguidores, encontramos una amalgama de planteamientos liberales y conservadores. Hay quien le ha pintado como un liberal conservador<sup>8</sup>, y quizás no esté errado, puesto que su defensa del orden tradicional y jerárquico va acompañada de ideas e influencias liberales, aunque no del liberalismo radical triunfante en la Revolución Francesa<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Ángel RIVERO dice de E. Burke: "...fue de nuevo pionero en una de las constantes más llamativas del liberalismo conservador: el intento de aunar un orden tradicional con la libertad económica: Burke fue a todos los efectos el fundador del liberalismo conservador y el talante de su reflexión sigue informándolo hoy en día" en "Liberalismo conservador (de Burke a Nozick)", en *Ideología y movimientos políticos contemporáneos*, Joan Antón Mellón (compilador), Editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 59.

Este tipo de juicios, tiene, no obstante, la debilidad de que al enfatizar demasiado el papel de la libertad económica se olvida de otros elementos liberales que, en el caso de Burke, aparecen muy claramente defendidos. Piénsese en la referencia que hace a los "verdaderos derechos de los hombres" y a las "libertades del pueblo inglés", en las "Reflexiones", frente a los abstractos y metafísicos derechos del hombre, derivados del voluntarismo constitucional de los revolucionarios franceses. Sobre este punto ver las páginas que le dedica Stéphane RIALS en *Nueva historia de las ideas políticas*, dirigidas por Pascal Ory, traducción de Daniel de la Iglesia, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1992, pp. 110 y 111.

<sup>9</sup> Quizás la razón de esa conjunción de ideas tradicionales y de filosofía liberal se encuentre en la historia y peculiaridades del conservadurismo británico, un modelo de conservadurismo algo diferente en su ideología y en su práctica política del conservadurismo continental. Como han escrito Roy C. MACRIDIS y Mark L. HULLIUNG en el capítulo dedicado a "La tradición conservadora", en su libro *Las ideologías políticas contemporáneas*: "Pero en casi ningún lugar del continente una alianza entre la aristocracia y las clases altas, la Iglesia, la monarquía y el ejército condujo a la forma "clásica" del conservadurismo ligado a la democracia constitucional que prevaleció en Inglaterra. Los conservadores europeos a menudo escogieron el rechazo de la democracia constitucional y el gobierno representativo", traducción de Elena García Guitián, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 98.

También Bárbara GOODWIN, en su libro *El uso de las ideas políticas* ha indicado: "Hay que tener en cuenta que nosotros, los británicos, concebimos el conservadurismo de modo diferente a como lo hacen los otros europeos, como resultado de nuestra historia política...La aceptación del gobierno constitucional y de los derechos individuales distingue a nuestra tradición británica de "conservadurismo liberal" de la que se presenta en otros países europeos, donde el conservadurismo está asociado con el monarquismo, el catolicismo y otras tendencias reaccionarias o autoritarias", Ref. 4, pp. 181 y 182.

Lo que no ofrece duda, me parece, es que si elegimos como elemento decisorio de esa valoración su postura en relación con los derechos humanos, Burke ha de ser situado entre aquellos conservadores negadores o escépticos o recelosos de ellos. Hasta el punto de que su postura y sus ideas al respecto, siguen teniendo plena vigencia entre los conservadores contemporáneos y éstos suelen utilizarle como argumento de autoridad.

Otro dato a tener en cuenta para nuestro tema es que, a diferencia de otros autores estudiados en esta Historia, Burke no es un teórico de la política de quien quepa esperar obras sistemáticas y coherentes. Toda su producción intelectual, incluidas sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, tienen como argumento general de fondo la práctica política y parlamentaria. Sin embargo, y aún resaltando sus frecuentes burlas contra la teoría abstracta, es conveniente no exagerar este aspecto porque, sea o no predominante ese interés práctico y del día a día político, E. Burke supo hacer una política acompañada de ideas y convicciones sólidas que hoy siguen estimulando la reflexión y la discusión política, y no solamente a los conservadores y neoconservadores<sup>10</sup>. No es incorrecto pensar que, para bien y para mal, hoy los socialistas tienen un Marx, los liberales un J.S. Mill y los conservadores un Burke<sup>11</sup> y que ninguno de los tres grupos pueden desembarazarse así por así de tan importantes progenitores teóricos.

Quizás E. Burke se estaba describiendo cuando, en su trabajo de 1770, *Pensamientos sobre las causas del actual descontento*, escribe: "La tarea del filósofo especulativo consiste en descubrir los fines que corresponden al gobierno. La del político, que es el filósofo en acción, encon-

---

<sup>10</sup> Coincido con los juicios de Harvey MANSFIELD, para quien Burke no es sólo un observador político penetrante, sino también un pensador notable, "Edmund Burke (1729-1797)" en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores), traducción de L. García Urriza, D.L. Sánchez y J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 646 y 647.

Vid. también la introducción de Esteban PUJALS a la edición y traducción de las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Ediciones Rialp, Madrid, 1989, pp. 10 y 17.

<sup>11</sup> Para Robert NISBET: "Burke es el profeta —el Marx o el Mill— del conservadurismo, y es una prueba de su permanente condición profética el que haya sido citado y reconocido durante el último cuarto de siglo por los conservadores de América y Gran Bretaña en grado mucho mayor que durante cualquier otro período anterior", en *Conservadurismo*, traducción de Diana Goldberg Mayo y revisión de José Antonio Pérez Alvajar, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 12.

trar los medios adecuados para lograr esos fines y emplearlos con eficacia"<sup>12</sup>.

### 1.1. E. Burke y el pensamiento conservador

No es nada extraño que se conceptúe a E. Burke como padre del conservadurismo moderno<sup>13</sup> o, si se quiere disminuir la fuerza de la etiqueta, como el representante más genuino del pensamiento conservador. Y existen dos razones importantes a favor de este tipo de juicio: En primer lugar la de que este movimiento ideológico ha de ser visto como respuesta a las ideas que movieron la Revolución Francesa. Porque, "el conservadurismo surge sólo como necesaria respuesta a las teorías que, a partir del siglo XVIII, se desprendieron de la visión antropológica tradicional para reivindicar para el hombre la posibilidad no solo de mejorar sus propios conocimientos y su propio dominio sobre la naturaleza, sino a través de los unos y el otro, lograr una comprensión cada vez mayor y, por lo tanto, la felicidad"<sup>14</sup>.

Visto desde este punto de vista le sobran méritos a E. Burke, porque especialmente su obra *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* es fundamentalmente eso: una respuesta a las ideas, para él erradas, de la Ilustración sobre, principalmente, la naturaleza humana y social.

Como ha escrito Iain Hampsher-Monk: "Al oponerse a la Revolución Francesa, no sólo se convirtió durante su época en el defensor reconocido de los conservadores que cerraban filas contra aquella, sino que presentó un enfoque de la naturaleza humana y de sociedad en la

---

<sup>12</sup> BURKE, E. "Pensamientos sobre las causas del actual descontento", en BURKE, E. *Textos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, traducción de Vicente Herro, p. 289.

<sup>13</sup> Con los matices que sean menester, esa es la opinión generalizada. Así, para Roy C. MACRIDIS y Mark L. HUIILLIUNG: "Edmund Burke proporcionó —a finales del siglo XVIII— la mejor formulación de la ideología conservadora", en *Las ideologías políticas contemporáneas*, Ref. 9, p. 98; para un conocido estudioso del pensamiento conservador, como Russell KIRK, "El conservatismo consciente, en sentido moderno, no se manifestó hasta 1790, con la publicación de "Reflections on the revolution in France". En ese año, el poder profético de Burke definió, por vez primera, en la conciencia pública, los polos opuestos conservación-innovación", en *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, traducción de Pedro Nácher, Ediciones Rialp, Madrid, 1959, p. 15.

<sup>14</sup> BONAZZI, Tiziano. Voz: "Conservadurismo", en BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. y PASQUINO, N. *Diccionario de Política*, tomo 1, traducción de R. Crisafio, A. García, M. Martí, M. Martín y J. Tula, Siglo Veintiuno editores, México, 1991, pp. 319 y 320.



que se habían basado los conservadores y a la que siempre han apelado desde entonces"<sup>15</sup>.

En segundo lugar, porque las funciones y límites que E. Burke asigna a la política tienen mucho que ver con lo que hoy en día caracteriza al pensamiento conservador, liberal-conservador y neoconservador. Si se considera que la esencia de la filosofía conservadora "es la convicción de que la condición humana se caracteriza por los conflictos, que pueden ser aliviados pero no eliminados completamente, que se derivan de la acción política", que "el mal y el sufrimiento son inherentes a la existencia" y que "debido a su naturaleza estos conflictos hacen de la política una actividad limitada"<sup>16</sup>, entonces la tradición conservadora es heredera del pensamiento de Burke.

Efectivamente, si la política revolucionaria significa hacer de la política una actividad pseudoreligiosa, con ideales redentores y convicciones fanáticas, una actitud racionalista que mantiene que solamente la razón puede crear, legitimar y aplicar instituciones tendentes a la felicidad y emancipación humanas y un exacerbado voluntarismo que confía en que el destino del hombre es solamente obra suya, entonces Burke se encuentra en las antípodas de todo esto. Burke se hallaría satisfecho si se le relacionara con lo que Hugh Cecil, en su libro de 1912 *Conservatism*, definió como la disposición natural conservadora, es decir, "aquella tendencia de la mente humana, adversa a los cambios y mudanzas, que obedece en parte al temor a lo desconocido y a la confianza en los caminos de la experiencia más bien que en los del razonamiento teórico, y en parte también a la facultad humana de adaptación al medio, por virtud de la cual aceptamos o toleramos lo que nos es habitual, mucho más fácilmente, que lo que nos es extraño"<sup>17</sup>.

Evidentemente el pensamiento conservador de los dos últimos siglos es mucho más que esto, pero casi todo lo más significativo y esencial que hay en él lo encontramos intuido o desarrollado en E. Burke. Así lo ha señalado Robert Nisbet, para quien: "En grado notable los te-

---

<sup>15</sup> HAMPSHER-MONK, Iain. *Historia del pensamiento político moderno. Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, traducción de Ferrán Meler, Editorial Ariel, Barcelona, 1996, p. 305.

<sup>16</sup> Vid. O'SULLIVAN, Noel. "Conservadurismo", en *Enciclopedia del pensamiento político*, traducción de M. Teresa Casado y revisión técnica de M. Requena, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 104.

<sup>17</sup> CECIL, Hugh. *Conservatism*, traducción de Rafael Luego Tapia, Editorial Labor, Barcelona, 1929, p. 9. Burke es estudiado en el Cap. 3º, pp. 36 y ss.

mas centrales del conservadurismo durante los últimos dos siglos no son sino ampliaciones de temas que Burke enunció haciendo referencia específica a la Francia revolucionaria"<sup>18</sup>. Y, efectivamente, si pensamos en las creencias conservadoras en torno al papel de la historia, al de los prejuicios en su relación con la razón, al lugar de la autoridad y el poder, a la incompatibilidad entre libertad e igualdad, a la importancia social y política de la propiedad y a las conexiones entre la religión y la moralidad, siempre aparece la sombra de E. Burke<sup>19</sup>.

### 1.2. Reflexiones sobre la Revolución Francesa

En *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* E. Burke desarrolla, sin ningún tipo de consideración ni piedad<sup>20</sup>, todo un conjunto de argumentos críticos en relación con un hecho histórico que estaba llamado a cambiar las relaciones sociales y políticas de toda Europa. Pero aunque este rechazo está muchas veces sobrado de pasión, retórica<sup>21</sup> y parcialidad, también expone ideas sólidas que han servido para configurar una de las más importantes ideologías políticas contemporáneas: el conservadurismo. La actitud del pensamiento liberal y del pensamiento conservador en relación con los derechos humanos, durante los dos últimos siglos, no se entienden si no se sitúan en un lugar adecuado tanto esta obra como la polémica que ayudó a crear. Burke está más del lado de una serie de instituciones, que él considera imprescindibles para el correcto desenvolvimiento de la sociedad, que de los dere-

<sup>18</sup> NISBET, R. "Conservadurismo", Ref. 11, p.13.

<sup>19</sup> Vid. NISBET, R., Ref. 11, pp. 39 y ss. En el libro de Ted HONDERICH. *El conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona*, este autor señala que "el conservadurismo se inicia como reacción, defensiva o agresiva, frente a la Revolución Francesa" y que "comienza con lo que todos consideran su obra literaria más importante, «Reflexiones sobre la revolución de Francia», de Edmund Burke, de 1790". En este libro T. Honderich se pregunta críticamente por las señas de identidad teórica del conservadurismo, que para él no serían otra cosa que derivaciones del principio del egoísmo. "Todo esto es bastante claro —escribe al final del libro— la conclusión a la que llegamos no es que los conservadores son egoístas. Es que no son nada más. Su egoísmo es la base racional de su política, y no tiene más base racional. No cuentan con el apoyo, la legitimación, de ningún principio moral reconocible. Es por ello por lo que se diferencian fundamentalmente de los que se oponen a ellos", traducción de José Manuel Álvarez Flórez, Editorial Península, Barcelona, 1993, pp. 11, 302 y 303.

<sup>20</sup> Sobre este punto ver el prólogo de Conor CRUISE O'BRIEN a la edición de *Reflexiones* en Penguin Books, London, 1986, pp. 49 y ss.

<sup>21</sup> Acerca del estilo retórico en Burke se puede consultar la monografía de MACPHERSON, C.B., Ref. 7, pp. 55 y ss.

chos individuales, que piensa que son construcciones artificiales de orgullosos, ociosos e interesados intelectuales. Las categorías políticas y culturales como el prejuicio, la herencia y la tradición histórica, la jerarquía y el sentido común juegan para él un papel social esencial. En cambio, una declaración de derechos, además de ser un error, no tiene más que efectos perjudiciales. Burke puede ser tachado de contrarrevolucionario o de reaccionario, pero sobre todo es un conservador a quien, como señaló Enrique Tierno Galván en el prólogo a su traducción de *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, "lo que le preocupan son las instituciones. En este sentido la institución es el resultado orgánico de la evolución histórica"<sup>22</sup>.

Podemos pensar con Paine, en su crítica aparecida inmediatamente después de la publicación de esta obra, que son más importantes los hombres que las instituciones históricas y que precisamente en eso consiste la Revolución, en destruir todas aquellas construcciones históricas que han ido en contra de la humanidad y sus derechos. Es obvio que una historia de los derechos humanos encuentra muchos más datos favorables en la obra de Paine que en la de Burke (tarea, esta última, llena de dificultades). Sin embargo, la crítica de Burke a la Revolución Francesa y a la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* del 26 de agosto de 1789, no puede ser pasada por alto.

En *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* no solamente hay un rechazo general a la Revolución<sup>23</sup>, también hallamos análisis penetrantes, intuiciones y estudios psicológicos y sociológicos de interés. Únicamente desde una perspectiva acrítica y dogmática se pueden ocultar los defectos de la Revolución Francesa, como las de todas las revoluciones que le han seguido. La historia de los derechos humanos se ha ido construyendo paralela a esos experimentos revolucionarios y, como no podía ser de otra manera, también ha debido cargar con los errores, horrores y miserias de las revoluciones. Por eso tenemos que estar agradecidos a E. Burke, a pesar de sus excesos argumentales y de su frecuente parcialidad. Y por eso Burke debe ser necesariamente estudiado en una discusión teórica sobre los derechos y sus fundamentaciones y tradiciones históricas.

<sup>22</sup> TIERNO GALVÁN, Enrique. "Prólogo" a BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, p. 13.

<sup>23</sup> Sobre la reacción en Inglaterra ante la Revolución Francesa, Vid. el trabajo de CANALES, Esteban. "Jacobinismo y contrarrevolución en las islas británicas, 1798-1815", en *Revolución y democracia. El jacobinismo europeo*, Lluís Roura e Irene Castells (editores), Ediciones del Orto, Madrid, 1995, pp. 191 y ss.

H.J. Laski, tan radicalmente distinto ideológicamente a Burke, en su conocida obra de 1936 *El liberalismo europeo*, señaló que: "Su crítica de la Revolución Francesa —en sustancia todavía la más sensata que tenemos— es la base sobre la cual la gente ha atacado en nuestros propios días el experimento ruso"<sup>24</sup>.

En definitiva, la obra de Burke no solamente es necesaria de conocer, sino que no nos permite ser neutrales una vez que hemos entrado en contacto con ella.

E. Burke comienza en su libro por expresar de inmediato y sin ningún género de dudas su rechazo a la Revolución Francesa. Rechazo que no significa minusvalorar este hecho, sino tomarlo en serio y con preocupación, ya que representa "una enorme crisis no sólo de los asuntos de Francia, sino de toda Europa, y quizás más que de Europa. Todas las circunstancias hacen que pensar que la Revolución Francesa es la más extraordinaria de las que el mundo ha visto"<sup>25</sup>.

A la hora de analizar las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* hay que ser consciente de las dificultades de construir una idea adecuada de esta obra, a partir de un contenido que no sigue una coherencia argumental. Como ha indicado I. Hampsher-Monk: "se trata de una obra que comenzará continuamente con escaparse a todo control, forma propia, tal vez, de poner de manifiesto subcientemente el carácter anárquico de su contenido temático"<sup>26</sup>.

Y quizás también sea una manera de aplicar, por parte de Burke, esa actitud general de rechazo a las teorías abstractas al análisis del hecho histórico de la Revolución Francesa. El mismo autor anteriormente citado escribe: "El ataque a la teorización abstracta forma uno de los temas principales del libro. Sea cual fuere la "teoría política" que el

<sup>24</sup> LASKI, H.J. *El liberalismo europeo*, traducción de V. Migueles, Fondo de Cultura Económica, México, 1939, p. 169.

<sup>25</sup> BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Ref. 22, p. 40.

La visión que tiene Burke sobre la importancia de la Revolución Francesa y sus análisis sobre lo que puede acontecer si triunfan sus pretensiones le convierten en un agudo y perspicaz observador social. Como ha escrito Russell KIRK: "El talento, casi sin paralelo, de Burke para la predicción social advirtió que la Revolución Francesa no era una simple lucha política, no la culminación de la Ilustración, sino el comienzo de una convulsión moral de la que la sociedad no se recobraría hasta que la enfermedad —el desorden de la rebelión contra la providencia— hubiera seguido su curso", en *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, Ref. 13, p. 74.

<sup>26</sup> HAMPSHER-MONK, I. *Historia del pensamiento político moderno*, Ref. 15, p. 346.

propio Burke suscribiera (de haberla), no está, por consiguiente elaborada de un modo coherente en su obra. «Reflections» es, como la mayoría de sus escritos, una obra ocasional, en el sentido de que por lo menos se preocupa abiertamente por las cuestiones particulares del momento, y es polémica. Ante todo, entra en polémica con aquellos ingleses que saludaban la Revolución Francesa basándose en que encarnaba los principios de la revolución gloriosa inglesa de 1688, y que, por consiguiente, aplicaban de nuevo esos principios erróneos a la causa de la reforma en su país. En segundo lugar, se entra en polémica con la Revolución Francesa misma, con las ideas que Burke creía que la inspiraban, los hombres que la perpetraron y las políticas que siguió. La Revolución, Burke lo creía cada vez más y con mayor convicción, constituía una amenaza para la totalidad del edificio de la civilización cristiana y europea<sup>27</sup>.

El texto del libro, que sigue la estructura de una carta a “*un joven caballero de París*”, utiliza como excusa una serie de comentarios críticos al sermón de Richard Price, del 4 de noviembre de 1789<sup>28</sup>, donde se reitera la idea de que existe una línea de continuidad entre los principios de la Revolución Inglesa, un siglo antes, y los de la Revolución Francesa. La primera crítica va dirigida a la personalidad religiosa del autor del sermón o, más claramente, a la confusión, efectuada por él, entre asuntos religiosos y asuntos políticos. Y así señalará, olvidando el hecho de que también él mismo caerá en esa mezcolanza en algún momento del libro: “Aún suponiendo que pudiera encontrarse algo parecido a la moderación en este sermón político, no es menos cierto que púlpito y política son términos que a duras penas se avienen. La causa de la libertad civil y del gobierno padecen tanto como la de la religión por la confusión en estos asuntos<sup>29</sup>”.

El mayor punto de controversia con las tesis defendidas por R. Price se refiere a la interpretación de que de la Revolución Inglesa se deriva el principio del derecho del pueblo a la elección del gobierno. Ello significa, a su vez, tres derechos fundamentales:

<sup>27</sup> Ibídem, p. 308.

<sup>28</sup> El discurso de Richard PRICE (1723-1791) titulado “On the love of our country”, fue pronunciado ante la Sociedad para conmemorar la Revolución Inglesa de 1688. Su texto puede encontrarse en GODECHOT, Jacques. *Le pensée révolutionnaire en France et en Europe 1780-1789*, Armand Colin, París, 1964, pp. 294 y ss., y COBBAN, A. *The Debate on the French Revolution*, Nicholas Kaye, London, 1950, pp. 297 y ss.

<sup>29</sup> BURKE, E., Ref. 22, p. 43.

- "1- El derecho de escoger nosotros mismos los que nos gobiernen.
- 2- El derecho de deponerlos por mala conducta.
- 3- El derecho de establecer un gobierno por nosotros mismos"<sup>30</sup>.

Pues bien, para E. Burke no existe una declaración constitucional de derechos que incluya ninguno de esos tres. Y si alguna vez la nación inglesa contó con algo similar ya habrían hecho "solemnísima renuncia a tal derecho, tanto para aquel tiempo como para siempre jamás"<sup>31</sup>. Lo que existe es una ley de transmisión hereditaria de la Corona como uno de los derechos de esa Institución y como fuente de estabilidad.

El principio político básico es el respeto al pasado, "al legado de nuestros mayores". Los derechos del hombre son principios abstractos que nada valen; los derechos de los ingleses son una consecuencia del "patrimonio legado por sus mayores" y sirven para la conservación de las libertades: "Tenemos una Corona hereditaria, unos Pares hereditarios, una Cámara de los Comunes y un pueblo que ha heredado, a través de una larga línea de antepasados, sus privilegios, franquicias y libertades"<sup>32</sup>.

La política que siga estas directrices, radicadas en la herencia, está imitando a la naturaleza, "que es sabia sin reflexión". Y, al respecto, escribe, con bellas palabras no exentas de retórica: "Nuestro sistema político está colocado en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo y con el modo de existencia propio de los cuerpos que permanecen, aunque sus partes cambien. Por disposición de la prodigiosa sabiduría que preside el gran misterio de la cohesión de la raza humana, el conjunto, en un momento dado, ni es viejo ni joven, ni está entre dos edades, pero se perpetúa constantemente inmutable en medio de las decadencias, de las caídas, de los renacimientos y de los progresos. Así, empleando el método de la naturaleza en la acción del Estado, lo que nosotros mejoramos no es jamás completamente nuevo, y lo que conservamos no es nunca completamente viejo"<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Ibídem, p. 53.

<sup>31</sup> Ibídem, p. 62.

<sup>32</sup> Ibídem, p. 93.

Sobre este punto ver las páginas que dedica a Burke y la Constitución consuetudinaria Nicola MATTEUCCI en su libro *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, traducción de Francisco Javier Ansuátegui y Manuel Martínez Neira y presentación de Bartolomé Clavero, Editorial Trotta, Madrid 1998, pp. 156 y ss.

<sup>33</sup> BURKE, E., Ref. 22, pp. 94 y 95.

Ese orden natural de las cosas es lo más contrario a la composición del Tercer Estado en la convocatoria de los Estados Generales de Francia. En lugar de magistrados distinguidos, de juristas de prestigio o de renombrados profesores de Universidad se ha formado con oscuros abogados de provincias, escribientes insignificantes, procuradores rurales, picapleitos municipales y gran número de simples curas de aldeas. Con ello, el olvido de que todo orden social debe estar jerarquizado es un desprecio al orden natural de las cosas, es guerrear "contra la naturaleza": "Créame, señor: aquellos que intentan nivelar, jamás igualan. En toda sociedad compuesta por diferentes clases de ciudadanos, es necesario que una de esas clases sea superior a las demás. Es por lo que los niveladores no hacen sino cambiar y pervertir el orden natural de las cosas, sobrecargan el edificio social colocando el techo donde la solidez de la construcción requeriría la base"<sup>34</sup>.

La desigualdad, sea de talento sea de propiedad, es, pues, lo natural.

¿Y qué decir de los derechos del hombre?, que son muy distintos de "los verdaderos derechos de los hombres". "Estoy bien lejos de negar, en teoría, —escribe—, la existencia de los verdaderos derechos de los hombres, y estoy completamente lejos de prohibir que se lleven a la práctica (si es que tengo la facultad de rechazar o conceder algo en esta materia). Denegando sus falsos derechos, no pretendo atacar a los verdaderos, que quedarían completamente destruidos de triunfar los que ellos defienden. Si toda sociedad civil tiene como objeto beneficiar al hombre, todas las ventajas que la sociedad consigna son derechos que adquieren. Es una institución de beneficencia, y la propia ley no es sino la beneficencia reglamentada. Los hombres tienen derecho a vivir porque existen estas normas; tienen derecho a la justicia de sus conciudadanos en tanto que éstos se dediquen a sus funciones públicas y a sus tareas privadas. Tienen el derecho a los frutos de su trabajo y el deber de hacer a éste fructuoso. Tienen el derecho de conservar lo que sus padres han adquirido, el de alimentar y educar a la prole, el de recibir instrucción durante su vida, y consuelo en el momento de morir"<sup>35</sup>.

~~Esa es la verdadera lista de los derechos del hombre, los derechos reales de los hombres son derechos heredados. Los otros, los de la Declaración revolucionaria, son derechos metafísicos, creaciones teóricas~~

<sup>34</sup> Ibídem, p. 129.

<sup>35</sup> Ibídem, pp. 151 y 152.

elaboradas al margen de la vida social y de la historia: "Los pretendidos derechos de estos teorizantes son todos absolutos y en la proporción en que son metafísicamente verdaderos son moral y políticamente falsos. Los derechos de los hombres están en una especie de justo medio no definible, pero imposible de discernir. Los derechos de los hombres en materia de gobierno son sus ventajas, y estos son a menudo resultado del equilibrio entre diferentes bienes, cuando no de un compromiso entre el bien y el mal y a veces entre el mal y el mal"<sup>36</sup>.

Parece claro que si la idea de derechos es el resultado de un cálculo dominado por la prudencia, esto es incompatible con la concepción de derechos imprescriptibles, inalienables, naturales y universales. Si comparamos esta noción de los derechos de Burke con la resultante de la Declaración francesa de 1789 y la defendida por Paine, y que más tarde veremos, las diferencias son enormes porque el universo teórico, y no solo ideológico, de la una es intraducible al de la otra<sup>37</sup>.

Los cambios revolucionarios son, para Burke, una ofensa a todo lo ~~bueno que la sociedad ha heredado~~. Francia ha caído en ellos, y por este motivo se ha producido la destrucción de las costumbres, sentimientos y opiniones morales. Por ello, los peores enemigos de Inglaterra son los que desean imitar el ejemplo francés. Pues: "sabemos que nosotros no hemos descubierto nada y pensamos que nada hay que descubrir en moral, ni en los grandes principios de gobierno ni en las ideas de la libertad; han sido ya descubiertos y comprendidos mucho antes de nuestro nacimiento y permanecerán después que la tierra de nuestras sepulturas se eleve sobre nuestra presunción y que el silencio del sepulcro haya impuesto su ley sobre nuestra impertinente sabiduría".<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Ibídem, p. 159.

Ver el trabajo de RAYNAUD, Philippe. "Burke et la déclaration des droits" en el número colectivo de la revista *Droits*, dedicado a "La Déclaration de 1789", Presses Universitaires de France, Paris, pp. 151 y ss

<sup>37</sup> Me parece muy acertado el siguiente comentario de I. HAMPSHER-MONK: "Al tratar del desafío de los derechos naturales, Burke utiliza dos tácticas principales. Una es la de adoptar una concepción hobbesiana de los derechos naturales, que considera su ejercicio como algo totalmente opuesto a la civilización y la sociedad e incompatible con ellas. La otra consiste en hacer hincapié en que, mientras puede haber determinados derechos que todos los seres humanos deben tener garantizados, éstos lejos de ser en algún sentido naturales, sólo pueden ser el resultado de la convención, de una creación artificial propia de la sociedad" en *Historia del pensamiento político-moderno*, Ref. 15, p. 315.

<sup>38</sup> BURKE, E., Ref. 22, p. 213



De Rousseau, Voltaire o Helvetius poco hay que aprender. Los prejuicios contienen mayor sabiduría que la de los filósofos ilustrados, borrachos de razón: "Vea usted, señor, —añade Burke— que en esta época ilustrada soy bastante valiente para confesar que somos, en general, hombres de sentimientos espontáneos; que en lugar de rechazar todos nuestros viejos prejuicios, los cuidamos, por el contrario, con amor y para que nuestra vergüenza sea mayor, os diré que los mimamos porque son prejuicios, y cuando más han durado, y más general ha sido su influencia, más los cuidamos... Muchos de nuestros filósofos, en lugar de desacreditar los prejuicios generales, emplean, por el contrario, su sagacidad en descubrir la sabiduría oculta que contienen"<sup>39</sup>

¿Cabía mayor rechazo a las ideas de la Ilustración francesa que esta defensa apasionada del prejuicio por parte de E. Burke? Y algo similar nos encontramos al leer las páginas que dedica a la religión. Burke, que veía en la Revolución Francesa el triunfo del ateísmo y la impiedad, está especialmente preocupado por la pérdida de la función de la religión: "Sabemos y, lo que es mejor, sentimos íntimamente, que la religión es la base de la sociedad civil, y el manantial de todo bien y de toda dicha... Sabemos, y nos enorgullece saberlo, que el hombre es, por naturaleza, un animal religioso, que el ateísmo va no solamente contra nuestra razón, sino contra nuestros instintos, y que no puede prevalecer mucho tiempo"<sup>40</sup>.

De ahí que, si el sentimiento religioso sirve para apoyar las instituciones sociales, el papel de la Iglesia deba ser institucional y que para ello quepa impulsar la unión entre religión y Estado, pues: "una religión unida al Estado y que enseñe a los súbditos los deberes que tiene respecto de él, es más necesaria que en aquellas sociedades en que el pueblo, por el carácter de su sometimiento, se limita a sus sentimientos privados y a la administración de sus asuntos familiares"<sup>41</sup>.

No se trata, como se ve en el texto precedente, de la religión civil expuesta por Rousseau en *El Contrato Social*, sino de la utilización de la religión y de las instituciones eclesiásticas por parte del Estado para reforzar así las relaciones sociales y los lazos de convivencia. Utilización

<sup>39</sup> Ibídem, Ref. 22, pp. 215 y 216.

<sup>40</sup> Ibídem, Ref. 22, pp. 222 y 224.

Vid. el tratamiento que da a este punto I. HAMPSHER-MONK en el capítulo sobre Burke de su *Historia del pensamiento político moderno*, Ref. 15, pp. 323 y ss.

<sup>41</sup> BURKE, E., Ref. 22, p. 228.

que no significa pura instrumentalización por parte del Estado, sino que "el pueblo de Inglaterra no considera sus instituciones religiosas como conveniencia del Estado, sino como parte esencial de él...Lo consideran como el fundamento de la totalidad de su Constitución, con la que se identifica en el todo y en cada una de sus partes en una indisoluble unión. En su espíritu la Iglesia y el Estado son ideas inseparables una de otra, y es muy raro que se mencione una sin referencia a la otra"<sup>42</sup>.

La fidelidad de E. Burke a la tradición y a las instituciones heredadas y su contundente rechazo a los cambios irracionales y antinaturales impuestos por la Revolución y por "estos profesores de los derechos del hombre", cuenta con el apoyo teórico fundamentador de su visión de la sociedad como un gran contrato. Aunque nuestro autor utiliza este símbolo de la filosofía social y política predominante en su tiempo, lo hace en un sentido muy distinto de la tradición contractualista. Hay un párrafo en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* donde aparece expuesta esta visión contractualista tan peculiar. Se trata de uno de los textos más bellos e importantes. Dice así:

"La sociedad es, sin duda, un contrato. Contratos de inferior naturaleza que recaen sobre objetos puramente ocasionales se pueden disolver a voluntad. Pero no se pueden considerar al Estado como una sociedad para el comercio del pimientto, café, indiana o tabaco o cualquier otra cosa de tan poca monta, tomándola por una sociedad de insignificantes intereses transitorios susceptible de disolverse a gusto de las partes. Hay que mirarlo con mayor respeto, porque no es una asociación cuyo fin sea el de asegurar la grosera existencia animal de una naturaleza efímera y perecedera. Es una asociación que participa de todas las ciencias, de todas las artes, de todas las virtudes y perfecciones. Pero como muchas generaciones no bastan para alcanzar los fines de semejante asociación, el Estado se convierte en una asociación no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y aquellos que van a nacer. Los contratos de cada Estado particular no son sino cláusulas del gran contrato originario de la sociedad eterna, que refina las naturalezas más bajas a las naturalezas más elevadas, une el mundo invisible al visible conforme a un pacto inalterable sancionado por inviolables juramentos, que sostiene a todas las naturalezas morales y físicas cada una en su sitio determinado"<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Ibídem, Ref. 22, pp. 243 y 244.

<sup>43</sup> Ibídem, Ref. 22, pp. 237 y 238.

Es muy difícil resistirse a la seducción de las ideas de este texto. Pensar la sociedad como un gran y general contrato, considerar al Estado como una asociación entre los vivos, los muertos y los que van a nacer aporta un cúmulo de argumentos sólidos para utilizar en el ámbito político con buenos resultados. Mantener que sociedad y Estado tienen una vigencia y legitimidad más perdurable que la suma de intereses transitorios de las partes es rescatar una idea imprescindible para asegurar la convivencia social, moral, cultural y política humana. Burke, en este aspecto, gana a muchos ilustrados revolucionarios en perspicacia, sentido común, sentimiento y comprensión de las realidades sociales. Sin embargo, también esa referencia a un gran contrato general y perpetuo entre vivos, muertos y futuros habitantes tiene sus puntos débiles. T. Honderich en su ensayo crítico sobre el pensamiento conservador ha llamado la atención sobre un punto interesante de esta concepción burkeana.

Para T. Honderich: "Burke mezcla aquí varios temas e indicaciones...Lo que dice de un contrato tiene poco o nada que ver con un acuerdo original entre padres fundadores de una sociedad, o acuerdos tácitos entre ciudadanos y sus gobernantes o Estados. Lo que él dice plantea una pequeña dificultad, que no tenemos por qué pasar por alto respetuosamente, relacionada con los muertos y los que aún no están aquí. No puede haber contratos entre personas que nunca han tenido contacto entre sí para realizarlos"<sup>44</sup>.

Hay otros puntos de importancia en el libro de E. Burke que sirven para orientarnos en su pensamiento, aunque nos encontramos con dificultades para estructurar el desarrollo de su argumentación. Sus *Reflexiones...* van saliendo más o menos espontáneamente sin la sistematicidad que se podría esperar de un texto de filosofía política. Las llamadas a la moderación, el sentido común y la prudencia o el orden son continuas y se intercalan con las críticas a las decisiones tomadas por la Asamblea Nacional francesa y los elogios a la Constitución británica.

En cuanto a la forma de gobierno defendida por él, parece claro que se muestra partidario de un sistema que combine unas con otras, sin expresar ninguna predilección por un sistema democrático: "Yo no repruebo —mantiene— ninguna forma de gobierno por simples prin-

---

<sup>44</sup> HONDERICH, T. *El conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona*, Ref. 19, p. 192.

cipios abstractos. Puede darse la situación en que la democracia pura fuese un gobierno necesario. Es verdad que sólo en muy pocas y muy particulares circunstancias sería esto claramente deseable. Pero no creo que este sea el caso de Francia ni de ningún otro gran país...tanto una democracia absoluta como una absoluta monarquía no han de ser incluidas entre las formas legítimas de gobierno"<sup>45</sup>.

Este tipo de reflexiones, que muestran sus principios ideológicos más consolidados, van acompañadas de juicios sobre la realidad social y política donde se nos muestra como un observador muy sutil y, otras veces, como un inteligente analista político que supo predecir muy claramente algunas consecuencias perniciosas de la Revolución. Valga como ejemplo este texto:

"No sé bajo que nombre clasificar la autoridad que gobierna actualmente en Francia. Pretende ser una democracia pura, aunque yo pienso que no tardará mucho en convertirse en una innoble y dañosa oligarquía"<sup>46</sup>.

O éste, referente a la relación democracia-minorías:

"Estoy, en todo caso, seguro de que en una democracia la mayoría de los ciudadanos son capaces de ejercer sobre la minoría la opresión más cruel cada vez que se produzcan profundas divergencias de carácter político, lo que debe ocurrir con frecuencia. Esta opresión ejercida sobre la minoría se extenderá a un número de individuos y será ejercida con mucha más crueldad de lo que se puede, de una manera general, temer de la dominación de un sólo cetro"<sup>47</sup>.

¿Qué persona, no necesariamente de ideología conservadora, dejará de valorar positivamente su cautela ante la perspectiva del cambio por el cambio, según se expone en el texto siguiente?:

"Hombres que desprecian los sentimientos antiguos y constantes de la humanidad y establecen el plan de la sociedad sobre principios enteramente nuevos deben, naturalmente, esperar que aquellos de entre nosotros que tienen más confianza en el juicio de la humanidad entera que en el suyo propio se atribuyan el derecho de poner en tela de juicio tales principios"<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> BURKE, E., Ref. 22, p. 299.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, Ref. 22, p. 299.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, Ref. 22, p. 301.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, Ref. 22, p. 392.

No es extraño que sintamos sorpresa y preocupación por sus elogios a la libertad, en abstracto, y a las libertades sociales e históricas, obviando lo que en su apoyo ha representado, ya en la época y hasta la nuestra, la lucha por los derechos humanos. Sin embargo, tenemos también que analizar con interés y sentido de la oportunidad textos como el que sigue:

“¿Pero qué es la libertad sin la sabiduría y sin la virtud? Es el mayor de los males posibles, porque es la locura, el vicio y la extravagancia. Sin protección y sin freno. Los que saben lo que es la libertad virtuosa no pueden soportar verla deshonrada por personas incapaces, cuyos actos no responden a las sonoras palabras que pronuncian sus labios”<sup>49</sup>

### ***1.3. Pensamientos y detalles sobre la escasez***

Hay un Burke menos conocido, que es el Burke economista político. En esta dimensión de su personalidad y de su obra ha insistido C.B. Macpherson en su monografía y, sin duda, es un aspecto que nos ayuda a comprender un pensamiento tan complejo. De esta manera, hemos de analizar su obra como la integración de esa defensa del orden tradicional y la herencia con elementos claramente modernizadores, en la línea de un liberalismo económico que centra en la burguesía sus realizaciones económicas, sociales y políticas.

En este ámbito de su pensamiento encontramos datos que interesan también a la historia de los derechos humanos, a la actitud del pensamiento conservador en relación con las exigencias populares en el plano social y económico y a esa falta de sensibilidad hacia ellas de un sector muy destacado del liberalismo.

El apego de Burke por los asuntos de economía política fue general a lo largo de toda su carrera política. La defensa de la sociedad y la civilización es también la defensa de la propiedad, pero además es la defensa de las leyes del mercado capitalista.

Su preferencia por el libre comercio, por una economía competitiva, y su rechazo a toda intervención gubernamental, por considerarla una interferencia antinatural, están muy claras.

---

<sup>49</sup> Ibídem, Ref. 22, p. 581.

Basta leer sus *Pensamientos y detalles sobre la escasez* publicados en 1795 o *La Paz Regicida* para toparnos con textos de este calibre:

“Debe permitirse a los hombres adinerados hacer valer su dinero, si no lo hiciesen, no podrían ser adinerados. Este deseo de acumulación es un principio sin el cual no podrían existir los medios de su servicio al Estado. El afán de lucro, aunque a veces es llevado hasta un extremo ridículo, y otras veces a un extremo vicioso, es la gran causa de la prosperidad de todos los Estados” (*La Paz Regicida*).

“...Todas las clases y tipos de ricos son los pensionados de los pobres, y son mantenidos por el exceso de éstos...

Los trabajadores sólo son pobres porque son numerosos. La cantidad, en su especie, implica miseria. En una distribución justa entre una gran multitud, nadie puede tener mucho...

Pero no se debe cortar la garganta de los ricos ni saquear sus almacenes, porque ellos son los que administran para aquellos que trabajan y sus tesoros son los bancos de estas últimas” (*Pensamientos sobre la escasez*).

La retórica en la compasión por “los pobres trabajadores” es un sin sentido, puesto que su situación es la consecuencia natural de una relación salarial, dependiente de la ley de la oferta y la demanda en el mercado:

“Cuando fingimos compadecer como pobres a aquellos que deben trabajar porque de lo contrario el mundo no existiría, hablamos frívolamente de la condición de la humanidad” (*La Paz Regicida*)<sup>50</sup>.

Para Burke el mercado de trabajo está gobernado por leyes naturales en las que Estado no puede interferir:

“Pero, ¿qué sucede si el precio de contratación del trabajador está por debajo del nivel de subsistencia necesario, y la calamidad de los tiempos es tan grande que surge la amenaza del hambre?...

En este caso, mi opinión es la siguiente. Cuando un hombre no puede reclamar nada de acuerdo con las reglas del comercio y los principios de la justicia, sale de este ámbito y pasa a la jurisdicción de la misericordia. En este campo, el magistrado no tiene absolutamente nada que hacer: su interferencia es una violación de la propiedad, que es su obligación proteger” (*Pensamientos sobre la escasez*).

---

<sup>50</sup> Las citas están tomadas de MACPHERSON, C.B. *Burke*, Ref. 7, pp. 84 y 86. Vid. también CANAVAN, Francis. *The Political Economy of Edmund Burke. The Role of Property in His Thought*, Fondaham University Press, New York, 1995.

La intervención gubernamental en el mercado de trabajo, por ejemplo regulando salarios, es inadecuada, pero también injusta, porque las reglas del mercado son las reglas de la justicia y estas son las derivadas del orden natural establecido por Dios. Por ello hay que:

“resistirse valientemente a la misma idea, especulativa o práctica, de que está dentro de la competencia del gobierno, como tal, o aún de los ricos, como tales, proporcionar a los pobres las cosas necesarias que la Divina Providencia ha querido negarles por un momento. Nosotros debemos darnos cuenta de que no es violando las leyes del comercio, que son las leyes de la naturaleza y, por ende, las leyes de Dios, como podemos esperar atenuar el disgusto Divino para eliminar cualquier calamidad que suframos o que nos amenace” (*Pensamientos sobre la escasez*)<sup>51</sup>.

La “mano invisible” de A. Smith tiene aquí la traducción de “providencia divina”. Las leyes del mercado se legitiman en un mandato divino. La consecuencia, por lo que se refiere a la política gubernamental, es un sólido reforzamiento, hasta teológico, del Estado liberal. Y así, nos encontramos el siguiente texto en *La Paz Regicida*:

“Que el gobierno proteja y estimule la laboriosidad, asegure la propiedad, reprima la violencia y castigue el fraude; es todo lo que tiene que hacer. En otros aspectos, cuando menos intervenga, tanto mejor. El resto está en las manos de nuestro Señor que también es el suyo”.

De todos estos textos, C.B. Macpherson ha construido una interpretación muy adecuada que sirve para comprender lo que, tomado al pie de la letra, podría verse como una contradicción insalvable entre la defensa del orden jerárquico tradicional y la nueva filosofía social del liberalismo capitalista. Dice así:

“Burke necesita el derecho natural y el divino porque no sólo tenía que demostrar que el orden capitalista era justo, sino también que era naturalmente aceptable para la clase obrera. Toda la estructura de la sociedad, insistía Burke, depende de la sumisión de esa clase. Y juzgaba que seguiría siendo sumisa si se la protegía de los principios de los «derechos del hombre» mediante una barrera de principios de derecho natural y cristianismo”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Ibídem, Ref. 7, pp. 88, 89 y 90.

<sup>52</sup> Ibídem, Ref. 7, p. 94.

También, para Robert Eccleshall: "No hubo defensor más ardoroso que Burke en cuanto a las ventajas del capitalismo libre de toda cortapisa...Burke reunía todos los poderes tradicionales para consagrar el poder político de los principales beneficiarios del capitalismo de libre mercado...En Burke, por vez primera, la economía burguesa se fundía con el viejo concepto de la sociedad como estructura de dominio...Tampoco los herederos de Burke encontraron difícil de conciliar la libertad económica y la disciplina política en una síntesis ideológica"<sup>53</sup>.

Las cuestiones anteriores aportan una prueba más, a añadir, de esa función histórica ambigua del Derecho Natural en general y de su influencia en la historia de los derechos humanos en particular...

## 2. THOMAS PAINE (1737-1809)

De Thomas Paine se ha podido escribir, con bastante razón, que "su fortaleza como propagandista y su debilidad como pensador le hicieron ver al hombre y la sociedad totalmente en blanco y negro, sin medios tonos. Las revoluciones de la época no eran para él sino una lucha entre el bien y el mal. Como buen hijo de la Ilustración, consideraba el pasado como el reino de la ignorancia ciega, la superstición y la tiranía. Pero además creía tener el privilegio de vivir en "el alba de la razón", en donde la natural buena voluntad y el sentido común del hombre de la calle empezarían a guiar sus pasos y rápidamente harían cambiar todas las cosas"<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> ECCLESHALL, Robert. "Conservadurismo", en ECCLESHALL, R.; GEOGHEGAN, V.; JAY, R. y WILFORD, R. *Ideología política*, traducción de Julia Moreno San Martín, Editorial Tecnos, Madrid, 1993, pp. 88 y 106.

<sup>54</sup> CANAVAN, Francis. "T. Paine", en *Historia de la Filosofía Política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey, (compiladores), traducción de Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 639.

Para una visión general del pensamiento social y político de T. Paine se puede consultar:

FREEMAN HAWKE, David. *Paine*, W.W. Norton, New York, 1974; OWEN ALDRIDGE, A. *Thomas Paine's American Ideology*, Associated University Press, N.J., 1984; CLAEYS, Gregory. *Thomas Paine. Social and Political Thought*, Unwin Hyman, Boston, 1989 y SCANDILLARI, Simonetta. *Il pensiero politico di Thomas Paine*, prefazione di M.A. Cattaneo, G. Giapichelli editore, Torino, 1989.

Ediciones de sus escritos pueden encontrarse en *The Thomas Paine Reader*, edited by Michael Foot and Isaac Kramnick, Penguin Books London, 1987 y *Thomas Paine Political Writing*, edited by Bruce Kuklick, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.



La obra teórica de T. Paine contiene elementos de interés tanto para la filosofía política y social y la historia de las ideas como para una historia de los derechos humanos. Y dentro de sus aportaciones a esta última ocupa, sin duda, el puesto de honor su polémica con E. Burke, expuesta en la obra *Los derechos del hombre*. Además de los derechos de carácter cívico y político, T. Paine se adelanta a su tiempo construyendo los precedentes ideológicos de los derechos de tipo económico y social. Por tanto, aunque sus convicciones políticas se muevan en torno a un liberalismo progresista o radical, sus preocupaciones van más allá de los horizontes liberales<sup>55</sup>.

En cuanto a sus constantes teóricas, éstas se mueven en el ámbito del iusnaturalismo racionalista y de sus dos más conocidas derivaciones: la teoría de los derechos naturales y la teoría del contrato social. Como han escrito Ramón Soriano y Enrique Bocardo en su Estudio preliminar a *El sentido común y otros escritos de Paine*: "T. Paine encarna una depurada y radicalizada teoría iusnaturalista racionalista; las teorías acerca del origen, ejercicio y revocabilidad del poder político, esgrimidas y conjugadas por las escuelas racionalistas de los siglos XVII y XVIII, alcanzan en él una definitiva construcción jurídica. Paine no es ciertamente original, pero si es un autor sistemático que sabe sintetizar la tradición jurídica del iusnaturalismo racionalista. Es esta asimilación en términos llanos y concretos de la teoría pactista y de los derechos naturales, expresada con una tremenda convicción y con una intencionalidad proselitista, lo que llama poderosamente la atención a los lectores"<sup>56</sup>.

### 2.1. *El sentido común* (1776)

*El sentido común* es una obra de T. Paine que gozó, inmediatamente después de su publicación, de gran aceptación e influencia. Se trata de una obra doblemente oportuna, tanto por los contenidos teóricos, coincidente con los planteamientos iusnaturalistas y pactistas en boga,

<sup>55</sup> Sobre estas cuestiones puede consultarse ECCLESHALL, Robert. "Liberalismo", en ECCLESHALL, R.; GEOGHEGAN, V.; JAY, R. y WILFORD, R. *Ideología política*, Ref. 53, pp.45 y ss; y RIVERO, Ángel. "Liberalismo radical (de Paine a Rawls)", en *Ideología y movimientos políticos contemporáneos*, Ref. 8, pp. 73 y ss.

<sup>56</sup> PAINE, T. *El sentido común y otros escritos*, estudio preliminar, selección y traducción de Ramón Soriano y Enrique Bocardo, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. IX.

como por tener lugar su publicación el mismo año que el importante acontecimiento histórico de la Independencia de los Estados Unidos<sup>57</sup>.

Por ello éste último hecho es conectado por el autor con la lucha por “los derechos naturales de toda la humanidad”, pues “La causa de América es en buena medida la causa de la humanidad. Muchas circunstancias han surgido y habrán de surgir que no son locales, sino universales, y por las cuales los principios de todos los amantes de la humanidad se verán influidos y en el curso de los cuales sus sufrimientos se verán afectados”<sup>58</sup>.

Al comienzo del primer capítulo del libro aparece un texto que actualmente suele ser citado en relación con la cuestión de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, pero que, sobre todo, expresa uno de los principios más básicos del liberalismo del siglo XVIII: la primacía de la sociedad civil y la idea del gobierno como un mal necesario (todo ello con el añadido optimista de presuponer que los hombres y la sociedad son naturalmente buenos). Sociedad y gobierno, nos dice, no son solamente elementos que han de ser diferenciados, sino que tienen orígenes distintos:

“La sociedad es obra de nuestra necesidad, y el gobierno de nuestra perversión; la primera promueve nuestra felicidad positivamente al unir nuestras afecciones; el último negativamente, al refrenar nuestros vicios. Una favorece la cooperación; el otro crea distinciones. La primera es un patrón, el último un verdugo.

La sociedad en cada estado es una bendición, pero el gobierno, incluso en su mejor estado, no es sino un mal necesario, y en su peor condición intolerable; porque, cuando sufrimos o somos expuestos por causa de un gobierno a las mismas miserias que podríamos esperar de un país sin gobierno, nuestra infelicidad se ve aumentada al considerar que nosotros mismos nos proveemos de los medios que nos hacen sufrir”<sup>59</sup>.

Establecidas estas distinciones entre sociedad y gobierno, cabe también distinguir entre el origen y la causa del gobierno y su fin:

“He aquí, pues, el origen y la causa del gobierno, a saber: un medio que se ha hecho necesario por la incapacidad de la virtud moral para

---

<sup>57</sup> Sobre estos avatares históricos Vid. la introducción de Isaac Kramnick a su edición de *Common Sense*, en Penguin Books, 1963, pp. 7 y ss.

<sup>58</sup> PAINE, T., Ref. 56, pp. 3 y 4.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, Ref. 56, p. 5.

gobernar al mundo; he aquí también el objeto y el fin del gobierno, a saber: la libertad y la seguridad”<sup>60</sup>.

El mejor gobierno, sin olvidar que se trata básicamente de un mal necesario, es el que garantiza mejor la seguridad y la libertad. La mejor sociedad civil es la que provee de felicidad, haciendo lo menos necesaria la intervención del gobierno.

De las formas de gobierno la monarquía hereditaria es la peor, puesto que mientras la monarquía “es una degradación y menosprecio para nosotros mismos”, la sucesión hereditaria “reivindicada como una cuestión de derecho, es un insulto y una imposición para la posteridad”<sup>61</sup>.

La independencia de América de Inglaterra es una exigencia inexcusable, ya que la dependencia de la primera de un “poder extraño” es “repugnante a la razón, al orden universal de todas las cosas, a todos los ejemplos de las anteriores épocas”. Mientras que en un gobierno absoluto su característica es que el rey es la ley, en los países libres la ley debe ser el rey. Y ese es el caso de América y, por tanto, “tener un gobierno propio es nuestro derecho natural”<sup>62</sup>.

Además de ese derecho natural a tener un gobierno propio, que lleva aparejada la independencia (hoy hablaríamos de derecho a la autodeterminación de los pueblos), juega un papel importante en este escrito de Paine el derecho a la libertad de conciencia religiosa. A este respecto escribe:

“En cuanto a la religión, sostengo que debe ser un indispensable deber de todo gobierno proteger la libertad de conciencia, y no sé que otra cosa podría hacer un gobierno con ella...Yo, por mi parte, creo entera y conscientemente que es la voluntad del Todopoderoso que tenga que haber una diversidad de opiniones religiosas entre nosotros. Nos proporciona un mayor campo para nuestra bondad cristiana. Si todos pensásemos de una misma manera, nuestras disposiciones religiosas necesitarían ser probadas; y bajo este principio liberal yo contemplo las variadas denominaciones entre nosotros como si fueran hijos de la misma familia, que sólo se diferencian por lo que se llama sus nombres de pila”<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Ibídem, Ref. 56, p. 8.

<sup>61</sup> Ibídem, Ref. 56, p. 17.

<sup>62</sup> Ibídem, Ref. 56, p. 42.

<sup>63</sup> Ibídem, Ref. 56, pp. 53 y 54.

## 2.2. Los Derechos del Hombre

Esta obra de T. Paine no pasó inadvertida a sus contemporáneos. En 1792 salieron ocho ediciones y dicen los estudiosos que entre ese año y 1793 se vendieron un millón de ejemplares. Su influencia fue en relación directa con su éxito editorial, y quizás ello no se deba al propósito inicial de responder al ataque que Edmund Burke llevó a cabo contra la Revolución Francesa en su obra de 1790 *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, sino a que supo tomar el pulso y conectar con el espíritu de una época que exigía profundos cambios sociales.

Es correcta, sin duda, la afirmación de G.D.H. Cole de que los *Derechos del Hombre* se iba a convertir en "La Biblia de los pobres; porque fue la primera obra de la literatura política en inglés que defendía la causa de las gentes del común desde el punto de vista de la propia gente del común".

Vamos ahora a analizar una serie de ideas desarrolladas por T. Paine en los *Derechos del Hombre*, que giran en torno a la "defensa de los principios de la libertad" y a la "universalidad de los Derechos del Hombre", según señala él mismo en la dedicatoria a George Washington, Presidente de los Estados Unidos de América. Conviene no olvidar, de todas formas, que el principal objetivo del libro es responder al "violento discurso" de E. Burke del "invierno pasado en el Parlamento Inglés contra la Revolución Francesa y la Asamblea Nacional", al advertir "las flagrantes tergiversaciones que contiene el folleto del Sr. Burke, y que éste, además de ser un insulto intolerable contra la Revolución Francesa y los principios de la libertad, constituye una impostura ante el resto del mundo"<sup>64</sup>.

~~Uno de los primeros conceptos en aparecer es el de "consentimiento". Para T. Paine cumple la importante función de servir de único principio de legitimidad y debe conectarse con otras ideas que aparecen en el libro, como son la de soberanía popular o régimen republica-~~

<sup>64</sup> PAINE, T. *Derechos del Hombre*, traducción, introducción, cronología y notas de Fernando Santos Fontela, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 27.

Existieron otras réplicas a Burke desde los círculos radicales ingleses. Es el caso de la *Vindicación de los derechos del Hombre* de Mary WOLLSTONECRAFT (1790), la *Vindicia Gallicae* de James MACKINTOSH (1791) y la *Investigación sobre la Justicia Política* de William GODWIN (1793). Sobre este punto ver el prólogo de Isabel BURDIEL a la obra de WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Ediciones Cátedra, Madrid 1996, principalmente pp. 46 y ss.

no. Frente al papel que E. Burke concede a la tradición como principio de legitimidad, el consentimiento se dirige a situar ésta en la autoridad suprema del pueblo puesto, que su felicidad debe ser la meta de todo gobierno que se pretenda justo. El consentimiento expresa una idea de legitimación continua. Leamos algunos textos al respecto:

“Nunca ha existido, nunca existirá y nunca puede existir un parlamento, ni una categoría de hombres, ni una generación de hombres, en ningún país, en posesión del derecho de vincular y controlar la posteridad hasta *el fin de los tiempos*, ni de ordenar para siempre como se gobernará el mundo ni quién ha de gobernarlo...

Cada edad y cada generación deben tener tanta libertad para actuar por sí misma *en todos los casos* como las edades y las generaciones que les precedieron...

El hombre no tiene derecho de propiedad sobre el hombre, y tampoco tiene ninguna generación derecho de propiedad sobre las generaciones que la sucederán...

Cada generación tiene, y debe tener, competencia en cuanto a todos los objetivos que sus circunstancias requieren. Es a los vivos, y no a los muertos, a quienes se ha de satisfacer”

Frente a las imposiciones de la tradición se erigen las exigencias sociales del momento que, a su vez, conforman la idea de consentimiento de los vivos. Seguimos leyendo:

“No hace falta sino pensarlo un instante para percibir que, si bien muchas veces las leyes promulgadas en una generación continúan en vigor a lo largo de sucesivas generaciones, sin embargo siguen derivando su vigencia del consentimiento de los vivos. Una ley no deroga da no sigue en vigor porque no se pueda derogar, sino porque no se ha derogado, y esa no derogación equivale a consentimiento...”

La inmortalidad del poder no es un derecho humano, y por ende no puede ser derecho del Parlamento”<sup>65</sup>.

La argumentación de T. Paine está salpicada de respuestas concretas a concretos hechos utilizados por E. Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Por ello es preciso analizar sus tesis conectándolas con los continuos comentarios históricos, encuadrados en la compara-

<sup>65</sup> Ibídem, Ref. 64, p. 39.

ción general entre Inglaterra y Francia. Y así, para responder a la descalificación de E. Burke a la *Declaración de los Derechos del Hombre* de 1789, como “~~hojas despreciables y emborronadas de papel sobre los derechos del hombre~~” se pregunta nuestro autor sobre el origen y contenido de esos derechos.

El nacimiento de los derechos del hombre, advierte, debe retrotraerse al propio origen del hombre. Su origen se encuentra en el Creador. Por eso se puede hablar de igualdad de derechos del hombre y de iguales derechos naturales:

“El principio ilustrador y divino de la igualdad de derechos del hombre (pues tiene su origen en el Creador del hombre) no se refiere sólo a los individuos vivientes, sino a las generaciones sucesivas de hombres. Cada generación tiene iguales derechos que las generaciones que la precedieron, conforme a la misma norma de que cada individuo nace con iguales derechos que sus contemporáneos.

Pero por mucho que varíen en su opinión o creencia acerca de determinados particulares, cada historia de la creación y cada relato de la tradición, sean del mundo culto o del inculto, todos están de acuerdo en establecer una cosa: la unidad de los hombres, con lo cual me refiero a que los hombres son todos de una categoría, y en consecuencia que todos los hombres nacen iguales, y con iguales derechos naturales, de la misma forma que si la posteridad se hubiera continuado por creación en lugar de por generación, pues esta última es el único modo de que se perpetúe la primera; y en consecuencia, todo niño nacido en este mundo debe considerarse como si hubiera derivado su existencia de Dios. El mundo le resulta tan nuevo como el primer hombre que existió, y su derecho natural en él es del mismo género”<sup>66</sup>.

Establecida la categoría de la unidad de los hombres como fuente de los derechos naturales, cabe preguntarse sobre su relación con los derechos civiles, una nueva categoría de derechos derivada de la “sociabilidad” de los seres humanos. Sobre este punto escribe T. Paine:

“Hasta ahora no hemos hablado sino (y solo en parte) de los derechos naturales del hombre. Ahora hemos de examinar los derechos civiles del hombre, y demostrar cómo los unos se derivan de los otros. El hombre no ingresó en la sociedad para hacerse peor de lo que era antes, ni para tener menos derechos que antes, sino para que esos dere-

---

<sup>66</sup> Ibídem, Ref. 64, pp. 63 y 64.

chos estuvieran mejor asegurados. Sus derechos naturales constituyen la base de todos sus derechos civiles. Pero a fin de continuar con esta distinción de forma más exacta, hará falta establecer las diferentes cualidades de los derechos naturales y los civiles.

Bastará con unas palabras para explicarlo. Los derechos naturales son los que pertenecen al hombre por el mero hecho de existir. De ese género son todos los derechos intelectuales, o derechos de la mente, así como todos los derechos de actuar como individuo para su bienestar y felicidad propios, siempre que no vayan en contra de los derechos naturales de otros. Los derechos civiles son los que pertenecen al hombre por su condición de miembro de la sociedad. Cada derecho civil tiene su base en algún derecho natural preexistente en el individuo, pero para el goce del cual sus facultades individuales no son en todos los casos, suficientes. De ese género son todos los relacionados con la seguridad y la protección<sup>67</sup>.

De la misma forma que la imperfección del individuo reclama la intervención de la sociedad, los derechos naturales precisan de los derechos civiles para su perfecta ejecución. Entre unos y otros se da una perfecta continuidad y los derechos civiles sirven para mejor asegurar y proteger los derechos naturales.

Ya está explicado el origen de la sociedad y de los derechos naturales y civiles. ¿Y cuál es el origen del gobierno?; "...procederá examinar —dice Paine— las diversas fuentes de las que han surgido los gobiernos y en las que éstos se han fundado.

Cabe comprenderlas todas en tres epígrafes: en primer lugar, la Superstición; en segundo lugar, la Fuerza; en tercer lugar, el Interés común de la sociedad y los Derechos comunes del hombre. El primero era el gobierno de los sacerdotes, el segundo el de los conquistadores y el tercero el de la razón<sup>68</sup>.

T. Paine, como buen autor heredero de los planteamientos iusnaturalistas del momento, unirá la idea de sociabilidad con la de racionalidad. Y ambas con la de derechos iguales y universales. En cuanto a la explicación del origen de los gobiernos se mantendrá fiel a las mismas coordenadas: la teoría del contrato social.

<sup>67</sup> Ibídem, Ref. 64, pp. 65 y 66.

<sup>68</sup> Ibídem, Ref. 64, p. 67.

La dignidad natural del hombre y sus derechos naturales exigen un nuevo principio de legitimidad del poder político que este a su altura. Y no puede ser otro que el contrato social. El contrato social es una construcción de la razón, que excluye la superstición y la conquista: "Cuando contemplo la dignidad natural del hombre, cuando me penetro (pues la naturaleza no ha tenido la suficiente bondad para conmigo de embotarme los sentidos) del honor y la alegría de su carácter, me irrita la tentativa de gobernar a la humanidad por la fuerza y el fraude, como si todos fuéramos bellacos e idiotas, y apenas sí puedo evitar la indignación ante la forma en que algunos se dejan someter"

La fuente legítima de la que han surgido los gobiernos, también legítimos, es el contrato social. Pero no se trata de un contrato de gobierno entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. Es mucho más, es decir, un contrato mutuo, entre todos, para generar un gobierno. Es un contrato en el sentido más fuerte, literal y profundo. Es un verdadero pacto social que sirve para generar, y fundamentar el gobierno.

Y en esa misma línea señala:

"Se ha considerado como un considerable progreso hacia el establecimiento de los principios de la libertad el decir que el gobierno es un contrato entre quienes gobiernan y quienes se ven gobernados, pero no puede ser así, porque eso es poner el efecto por delante de la causa, pues al igual que el hombre debe haber existido antes de que existieran los gobiernos, necesariamente hubo un momento en que los gobiernos no existían, y en consecuencia inicialmente no podía haber gobernantes con los que establecer ese contrato. Por lo tanto, la realidad debe ser que los *propios individuos*, cada uno de ellos con su propio derecho personal y soberano, *concertaron* un contrato mutuo para producir un gobierno, y ésta es la única forma en que los gobiernos tienen derecho a surgir, y el único principio conforme al cual tienen derecho a existir"<sup>69</sup>

No extraña nada que, considerados estos planteamientos, T. Paine no podía pasar por alto, sin poner en duda sus razones, un notable número de instituciones que E. Burke había justificado y exigido su mantenimiento, por las ventajas que la sociedad conseguía de ellas y gracias a su existencia. Ese es el caso, por ejemplo, de la aristocracia, objeto, con la monarquía, de sus más afiladas críticas.

<sup>69</sup> Ibidem, Ref. 64, p. 68.



“Es lógicamente, gracias a la elevada mentalidad de Francia —señala— por lo que ha caído la tontería de los títulos. Ya ha crecido lo suficiente para no usar la ropa infantil de conde o de duque y se ha puesto los pantalones de hombre. Francia no ha nivelado, ha ascendido...

...el derecho de primogenitura.

La naturaleza y el carácter de la aristocracias se nos revelan en ese derecho. Es el derecho que va en contra de todas las demás leyes de la naturaleza, y la Naturaleza misma exige su destrucción...

...la idea de que los legisladores sean hereditarios es tan incoherente como la de que haya jueces hereditarios o jurados hereditarios; y tan absurda como la del matemático hereditario o el sabio hereditario, y tan ridícula como la del poeta laureado hereditario”<sup>70</sup>.

Y en cuanto a los perjuicios de la monarquía, mantendrá (también en abierta y radical oposición a las ideas expuestas por Burke):

“Los dos modos de gobierno que imperan en el mundo de hoy son, primero, el gobierno por elección y representación; segundo, el gobierno por sucesión hereditaria. Al primero se le conoce generalmente por el nombre de república, al segundo, por el de monarquía y aristocracia.

Estas dos formas distintas y opuestas se erigen sobre las dos bases distintas y opuestas de la Razón y la Ignorancia. Como el ejercicio del gobierno requiere talentos y capacidades, y como los talentos y las capacidades no pueden darse por sucesión hereditaria, es evidente que la sucesión hereditaria requiere del hombre una fe que no puede suscribir su razón, y que sólo se puede establecer por su ignorancia; y cuanto mas ignorante sea un país, más adecuado resulta para esa especie de gobierno.

Por el contrario, el gobierno, en una república bien constituida, no requiere fe del hombre más allá de lo que le pueda revelar su razón. Advierte la racionalidad de todo el sistema, su origen y su propósito; ese gobierno recibe más apoyo cuanto mejor se comprende, las facultades humanas actúan con decisión y adquieren bajo estas formas de gobierno una gigantesca virilidad”.

Para concluir:

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, Ref. 64, pp. 78, 80, 81 y 82.

"No creo que la monarquía y la aristocracia vayan a durar siete años más en ninguno de los países ilustrados de Europa. Si se pueden aducir en su favor mejores razones que en su contra, aguantarán, si es lo contrario, no"<sup>71</sup>.

Frente al sistema hereditario T. Paine propone, defendiendo con ello el régimen político francés postrevolucionario, el sistema electivo y representativo:

"Los representantes de la nación que componen la Asamblea Nacional y que constituyen el poder legislativo proceden del pueblo por elección, como derecho inherente al pueblo"<sup>72</sup>.

La Asamblea Nacional francesa representa la "Autoridad del Pueblo, la única autoridad conforme a la cual tiene un gobierno derecho a existir en cualquier país"<sup>73</sup>.

Queda, por tanto, perfectamente delimitado el principio de la soberanía nacional o soberanía popular: "La soberanía, como cuestión de derecho, no pertenece más que a la nación, y no a ningún individuo, y la nación tiene en todo momento un derecho inherente e inderogable de abolir cualquier forma de gobierno que considere inconveniente, y establecer la que convenga a sus intereses, su agrado y su felicidad"<sup>74</sup>.

Hay otros puntos en el desarrollo del libro de Paine de interés para el tema de los derechos humanos, aunque aparezcan como simples referencias, más o menos extensas, pero sin un tratamiento sistemático.

~~Sería por ejemplo la crítica a la unidad de la Iglesia y el Estado mantenida por E. Burke.~~ Ello le permite hacer alguna incursión en lo referente a la libertad religiosa y de conciencia. Como cuando escribe:

"La Constitución francesa también ha abolido la *tolerancia* y la *intolerancia*, o renunciado a ellas, y ha establecido el *Derecho Universal de Conciencia*.

Tolerancia es no lo contrario de Intolerancia, sino su imagen complementaria. Ambas cosas son despotismo. La una se arroga el derecho de prohibir la libertad de conciencia, y la otra el de concederla"<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Ibidem, Ref. 64, pp. 142, 143, y 159.

<sup>72</sup> Ibidem, Ref. 64, p. 88.

<sup>73</sup> Ibidem, Ref. 64, p. 109.

<sup>74</sup> Ibidem, Ref. 64, p. 146.

<sup>75</sup> Ibidem, Ref. 64, p. 84.

O cuando, rechazando la idea de una Iglesia oficial, indica:

“La persecución no es un rasgo primigenio de ninguna religión, pero es siempre el rasgo más señalado de todas las religiones oficiales, o religiones impuestas por la ley”<sup>76</sup>.

En el Prefacio de la Parte segunda de los *Derechos del Hombre* encontramos unos párrafos que tienen “cierto aire de familia” con algunos rasgos de lo que en la actualidad se define como desobediencia civil, aunque más en la actitud mental que en la conducta real. Son los siguientes:

“Siempre he mantenido la opinión (y la he convertido también en una práctica) de que es mejor obedecer una ley que es mala, y al mismo tiempo aprovechar todos los argumentos posibles para demostrar sus errores y procurar que se derogue, que violarla por la fuerza, porque el precedente de infringir una ley mala podría debilitar la fuerza y llevar a una violación discrecional de las que son buenas.

Lo mismo cabe decir con respecto a los principios y las formas de gobierno o las llamadas constituciones y las partes de que se componen.

Es por el bien de las naciones y no por los emolumentos o el engrandecimiento de individuos determinados por lo que se debe establecer el gobierno, y por lo que la humanidad soporta el gasto de contribuir a él. Los defectos de todo gobierno y de toda constitución, tanto de principio como de forma, deben, por el mismo razonamiento, estar tan sometidos a discusión como los defectos de una ley, y todo hombre tiene para con la sociedad la obligación de señalarlos”<sup>77</sup>.

La reflexión y la razón ocupan el lugar que en E. Burke tenía el prejuicio<sup>78</sup>.

También en el capítulo 1º de esa Segunda Parte nos topamos con una idea ya expuesta en su obra de 1776 *El sentido común*: la de la sociedad como un bien y el gobierno como un mal necesario.

“Gran parte del orden que reina en la humanidad —escribe— no es efecto del gobierno. Tiene su origen en los principios de la sociedad

---

<sup>76</sup> Ibídem, Ref. 64, p. 86.

<sup>77</sup> Ibídem, Ref. 64, p. 158.

<sup>78</sup> Ibídem, Ref. 64, p. 160.

y en la constitución natural del hombre. Existía antes que el gobierno, y existiría si se aboliera el formulismo del gobierno”<sup>79</sup>.

La naturaleza del hombre lo ha destinado a vivir en sociedad, ya que ninguno puede satisfacer sus propias necesidades sin la ayuda y protección que le brinda la sociedad. Gran parte de lo que ha aparecido históricamente como necesidad del gobierno no lo es tal, ya que el “gobierno no es necesario más que para atender a los pocos casos en que la sociedad y la civilización no tienen bastante competencia, y no faltan ejemplo que demuestren que todo lo que el gobierno puede añadir a esas competencias es algo que se ha venido haciendo mediante el consentimiento común de la sociedad, sin gobierno”.

La disolución del gobierno no significa la disolución de la sociedad. Mientras que la vida social y civilizada es el resultado tanto del instinto natural como del beneficio recíproco, el gobierno no cuenta con esos asentamientos, pues “cuanto más perfecta sea la civilización, menos necesidad tiene de gobierno, pues más regula sus propios asuntos y se rige sola, pero tan opuesta es la práctica de los gobiernos antiguos a la razón que sus gastos crecen en la misma proporción en que deberían disminuir”<sup>80</sup>.

Queda claro este postulado, más en la línea de un liberalismo radical que del anarquismo: a mayor civilización menos gobierno. No es extraño que algunos partidarios actuales de dar mayor protagonismo a una sociedad civil democrática y menos al intervencionismo paternalista del Estado de Bienestar Social cuenten a T. Paine entre sus más ilustres precedentes<sup>81</sup>.

En todo caso, Paine no plantea la abolición del gobierno, sino su reforma radical a partir de la aplicación de principios correctos.

Sin embargo, sorprende un poco esta visión negativa del papel del gobierno si la comparamos con las medidas de carácter social que T. Paine propone más tarde y que difícilmente puedan llevarse a cabo marginando las funciones que corresponden al gobierno. Así escribirá: “Cualquiera sea la forma o la constitución del gobierno, no debería te-

<sup>79</sup> Ibídem, Ref. 64, p. 167.

<sup>80</sup> Ibídem, Ref. 64, pp. 168 y 169.

<sup>81</sup> Por ejemplo J. KEANE en su obra *Democracia y Sociedad Civil*, traducción de Antonio Escohotado, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 57 y pp. 66 y ss.

J. KEANE denomina *liberalismo anárquico* a la postura defendida por T. PAINE en *Los Derechos del Hombre*.

ner más objetivo que la felicidad general. Cuando, por el contrario, actúa de modo tal que lo que crea es el mal, o lo agrava, en cualquiera de las partes de la sociedad, entonces se basa en un sistema erróneo y es necesaria la reforma”<sup>82</sup>.

T. Paine expone una honda preocupación social que le lleva a elaborar una serie de medidas sociales, económicas y educativas para mejorar la situación de los desheredados de la fortuna. En la realización de ellas se involucra tanto al sistema de gobierno como a la sociedad en general. No se trata de actos de beneficencia sino de obligaciones que recaen en los miembros de la sociedad y en los gobiernos. Ese es el sentido de textos como los que siguen:

“Cuando vemos, en países que se llaman civilizados, que los ancianos van al asilo, y los jóvenes al patíbulo, es que algo malo debe tener el sistema de gobierno...

Cuando cualquier país del mundo pueda decir: mis pobres son felices, no son víctimas de la ignorancia ni de la escasez, en mis cárceles no hay presos, ni en mis calles mendigos; los ancianos no padecen necesidades; las contribuciones no son progresivas; el mundo racional es mi amigo, porque yo soy el amigo de la felicidad, cuando puedan decirse esas cosas, entonces ese país podrá presumir de su contribución y de su gobierno”<sup>83</sup>.

Entre las medidas propuestas por T. Paine se encuentra la de abolir el tributo para beneficencia, y en lugar de éste, eximir de las contribuciones a los pobres por un valor doble del volumen del actual tributo para beneficencia<sup>84</sup>.

Complementarias de esas acciones contra la pobreza se encuentran otras que van dirigidas a eliminar la ignorancia de los niños de familias

---

<sup>82</sup> PAINE, T., Ref. 64, p. 221

También CANAVAN, F. ha expresado esta misma sorpresa al señalar que: “El gobierno, según sus principios, existe sólo para garantizar los derechos individuales. Pero si se destaca la igualdad de los derechos que deben garantizarse, ello significa que los gobiernos tienen una función positiva que desempeñar. Sin embargo, resulta sorprendente que Paine, quien proclamaba que el gobierno es “necesario sólo para ayudar en aquellos cuantos casos en que la sociedad y la civilización no sean lo bastante competentes”, se revela casi al mismo tiempo como un profeta del moderno Estado benefactor”, Ref. 54, p. 644.

<sup>83</sup> PAINE, T., Ref. 64, p. 282.

<sup>84</sup> *Ibidem*, Ref. 64, p. 254.

pobres, ordenando “a los padres de esos niños que los envíen a la escuela, para que aprendan a leer, escribir y la aritmética básica”<sup>85</sup>.

Otras medidas tiene como objetivo mejorar la asistencia a los ancianos, ayudar a los recién nacidos, a los nuevos matrimonios y la creación de empleo “para los pobres circunstanciales de las ciudades de Londres y Westminster”<sup>86</sup>.

También expone T. Paine un sistema de contribución progresiva como mecanismo igualatorio<sup>87</sup>.

Las medidas, en general, no son solo de asistencia social sino también de carácter redistributivo de la propiedad<sup>88</sup>.

T. Paine acepta la propiedad privada, pero ésta debe ser limitada una vez que se traspasa la frontera de lo superfluo:

“De reconocer que es necesaria una suma anual de, digamos, por ejemplo, mil libras para el sustento de una familia, en consecuencia el segundo millar es un lujo, el tercero todavía más, y si seguimos adelante, llegamos a una suma a la que se puede calificar correctamente de lujo prohibible. No sería político poner límites a la propiedad adquirida gracias a la propia industria, y por ello es acertado establecer la prohibición más allá de lo que es probable adquirir con ella, pero debe existir un límite a la propiedad o a la acumulación de ésta por herencia”<sup>89</sup>.

Con todas estas indicaciones tendentes a la creación de un sistema de seguridad social y un sistema impositivo progresivo para los ricos y regresivo para los pobres, T. Paine se convierte en un verdadero precedente de lo que un tiempo más tarde aparecerá como derechos económicos, sociales y culturales y de lo que, en cuanto a configuración del Estado, va a representar el Estado Social y Democrático de Derecho como Estado benefactor.

---

<sup>85</sup> Ibidem, Ref. 64, p. 256.

<sup>86</sup> Ibidem, Ref. 64, p. 263. Vid. también pp. 274 y 275.

<sup>87</sup> Ibidem, Ref. 64, p. 268.

<sup>88</sup> Ibidem, Ref. 64, pp. 256 y 267.

<sup>89</sup> Ibidem, Ref. 64, p. 267.

### 2.3. *Disertación sobre los primeros principios del gobierno* (1795)

Otro trabajo de Paine especialmente significativo a la hora de estudiar su filosofía política y su aportación a la historia de los derechos humanos es su *Disertación sobre los primeros principios del gobierno*, publicado en 1795.

En este trabajo vuelve nuestro autor sobre el asunto de las formas de gobierno. En lugar de utilizar las divisiones clásicas entre aristocracia, democracia, oligarquía, monarquía, etc. Paine comienza planteando una división, que él denomina primaria, en dos: el gobierno por elección y representación y, en segundo lugar, el gobierno de sucesión hereditaria.

Una vez más Paine expone su opción a favor del gobierno electivo y representativo y su rechazo contundente y claro del gobierno por sucesión hereditaria. Mientras que el sistema hereditario cuenta con la prioridad en el tiempo, el sistema representativo es una invención del mundo moderno. Su opinión es la siguiente: "no hay en Euclides una proposición más matemáticamente verdadera que la de que el gobierno hereditario no tiene derecho a existir. Por consiguiente, cuando privamos a cualquier hombre del ejercicio del poder hereditario, le quitamos aquello que nunca tuvo derecho a poseer y a lo que ninguna ley o costumbre pudo o pudiera otorgarle título"<sup>90</sup>.

Ni una familia concreta tiene el derecho a entronizarse, ni una nación tiene el derecho a entronizar a una familia concreta. La tesis de Burke de que en la revolución de 1688 la nación inglesa ha renunciado a sus derechos y los de sus descendientes a favor de una dinastía real es, por tanto, un sin sentido, puesto que: "Debe siempre admitirse que cada nación, en el tiempo que sea, tenga el derecho a gobernarse como le plazca; pero un gobierno de sucesión hereditaria es un gobierno para otra estirpe y no para sí misma, y como aquellos sobre la que éste se ejerce aún no han nacido o son menores de edad, así tampoco existe el derecho a establecerlo sobre ellos, y asumir tal derecho es una traición contra el derecho de la posteridad"<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> PAINE, T. "Disertación sobre los principios del gobierno", en *El sentido común y otros escritos*, Ref. 56, p. 73

<sup>91</sup> *Ibíd.*, Ref. 90, p. 82.

Queda, por tanto, solamente, como admisible, el gobierno representativo. Su legitimidad es indudable y su origen "está siempre a la vista. El hombre es en sí mismo el origen y la evidencia del derecho. Le pertenece por derecho de su existencia, y su persona es el titular de la propiedad". Ello nos conduce al derecho a la igualdad de voto, pues, "la única base verdadera del gobierno representativo es la igualdad de derecho. Todo hombre tiene derecho a un voto y no más en la elección de representantes. El rico no tiene más derecho de privar al pobre del derecho de votar o elegir y ser elegido que el pobre tiene para excluir al rico, y cada vez que esto se plantee o proponga por alguno de las dos partes será una cuestión de fuerza y no de derecho"<sup>92</sup>.

El derecho a votar representantes es, pues, un derecho de carácter personal. Si se excluye a los hombres del derecho de votar "es imposible negarles el derecho a rebelarse contra esa exclusión". Ahí radica la conveniencia del derecho a la rebelión.

Otro de los derechos de los hombres es el derecho a la propiedad: "Todo lo que se requiere respecto a la propiedad es que se obtenga honestamente y que no se la emplee ilícitamente, pero siempre es utilizada con fines criminales cuando se la convierte en criterio de derechos exclusivos". Además, se trata de un derecho cuyo ejercicio lleva a resultados distintos, lo cual es inevitable por su propia condición:

"Que la propiedad nunca será igual es cierto. La industria, la superioridad de talentos, la destreza en la administración, la extrema frugalidad, las oportunidades propicias o adversas, o el uso de todas estas cosas, jamás producirán aquel efecto, sin tener que recurrir a los ásperos y malsonantes nombres de avaricia y de opresión"<sup>93</sup>.

Sin embargo, el derecho a la propiedad no es un derecho absoluto, puesto que "el derecho a adquirir y a poseer propiedades no es sino uno, y no de la clase más esencial. La protección de la persona de un hombre es más sagrada que la protección de la propiedad, y, además de esto, la facultad de realizar cualquier clase de trabajo o servicios con los que ganarse la vida o mantener a su familia es connatural a la propiedad"<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Ibídem, Ref. 90, pp. 82 y 83.

<sup>93</sup> Ibídem, Ref. 90, p. 86.

Sobre T. Paine y el derecho de propiedad se puede ver las páginas que le dedicó G.D.H. COLE en *Historia del pensamiento socialista*, Tomo I, Los Precursores, 1789-1850, traducción de Rubén Landa, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 37 y ss.

<sup>94</sup> PAINE, T. *Disertación sobre los principios del gobierno*, Ref. 56, p. 87.



Existe, por tanto, un derecho igual para todos a la propiedad, aunque no un derecho a una propiedad igual, y la protección a la propiedad es un caso de la protección general a los derechos.

Más tarde Paine insiste en alguna de las tesis sobre los derechos ya expuestas y defendidos en los *Derechos del Hombre*.

Así, por ejemplo, cuando se refiere a la naturalidad y universalidad de los derechos y al principio de la igualdad de derechos:

“Una declaración de derechos no es una creación o donación de ellos. Es un manifiesto del principio por el cual existen, seguida de una relación de cuáles son, porque todo derecho civil tiene un derecho natural como fundamento, el principio de garantía recíproca de aquellos derechos de un hombre a otro. Como, por consiguiente, es imposible descubrir cualquier otro origen de los derechos que no sea el origen del hombre, se sigue en consecuencia que los derechos pertenecen al hombre por derecho de su existencia solamente y que deben ser, por tanto, iguales en todo hombre”<sup>95</sup>.

Los derechos, en consecuencia, son iguales para todos, pues no son donaciones de la sociedad sino que se tienen por derecho propio. Se trata de un principio incontestable ya que no es una cuestión de opinión, sino de derecho. Otro de los puntos a que se refiere Paine es el del pacto social:

“En todos los asuntos de opinión, el pacto social, o el principio por el cual la sociedad se mantiene unida, requiere que la mayoría de las opiniones se convierta en la regla para el todo y que la minoría le rinda obediencia práctica”<sup>96</sup>.

La libertad de opinión es lo que posibilita enmendar errores cuando sea la minoría la que tenga razón y la mayoría esté equivocada.

Otros de los puntos citados por Paine son la subordinación del ejecutivo al legislativo, el principio de limitación y control del poder político y la necesidad de una Constitución como forma general de prevenir los desmanes del poder.

La disertación termina con un texto que, sin dudas, se trataba de un aviso y de una queja oportuna sobre una situación que en la Francia de 1795 se había convertido en una triste y cruel realidad:

---

<sup>95</sup> Ibídem, Ref. 91, pp. 90 y 91.

<sup>96</sup> Ibídem, Ref. 90, p. 92.

“Una avidez por castigar es siempre peligrosa para la libertad. Ello conduce a los hombres a violentar, malinterpretar y abusar incluso de lo mejor de las leyes. Aquel que asegura su propia libertad, debe proteger incluso a sus enemigos de la opresión, porque si viola este deber, establece un precedente que a él mismo le llegará”<sup>97</sup>.

#### 2.4. *Justicia Agraria* (1797)

En el Prefacio a *Justicia Agraria*, T. Paine nos advierte de que el objetivo de este breve escrito es responder al sermón del obispo Watson que lleva por título “La sabiduría y bondad de Dios al haber creado ricos y pobres, con un apéndice que contiene reflexiones sobre el presente estado de Inglaterra y Francia.”

“El error contenido en el título de este sermón —señala— me determinó a publicar mi Justicia agraria. Es falso decir que Dios creó ricos y pobres; el sólo creó hombre y mujer y les dio la tierra como herencia”<sup>98</sup>.

Se trata de un escrito de fuerte e interesante significación social que, como se encabeza en el texto, tiene como contenido un “argumento para mejorar la condición de los pobres”. Su lectura y análisis nos permite juzgarlo, sin temor a la exageración, como uno de los escritos de la época que más hicieron por ir preparando una mentalidad acorde con lo que posteriormente va a representar la lucha por los derechos económicos y sociales. Con toda justicia puede ser considerado un precedente importante de este tipo de derechos. Tras unas referencias al estado natural y primitivo del hombre (en el cual la tierra era la propiedad común de la raza humana) y a su comparación con el estado de sociedad, Paine propone el siguiente medio para lograr mejorar la situación de los pobres:

“Crear un fondo nacional con el que se pague a cada persona, que haya cumplido veintiún años, la suma de quince libras esterlinas, en compensación por la pérdida de su herencia natural por la introducción del sistema de propiedad de la tierra; y también la suma de diez libras anuales de por vida a las personas de cincuenta años que ahora vivan y a todas aquellas que alcancen tal edad”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Ibídem, Ref. 90, p. 96.

<sup>98</sup> “Justicia Agraria”, en *El sentido común y otros escritos*, Ref. 56, p. 99.

<sup>99</sup> Ibídem, Ref. 98, p. 107.

Este sistema de seguridad social, que tiene como destinatario a los jóvenes y ancianos, está apoyado no sobre la caridad sino sobre un derecho que, a su vez, se sustenta en una especie de herencia natural. Cuenta con dos condiciones: 1ª- que los pagos "se abonen a toda persona ya sea rica o pobre", 2ª- da "por sentado que ninguna persona deba hallarse en peor condición al nacer bajo lo que se llama estado de civilización de lo que debería si hubiera nacido en estado natural"<sup>100</sup>.

Este sistema de seguridad, indica Paine, tiene como objetivo librar "a una parte de la sociedad de la desgracia" y proteger "a la otra del pillaje". En definitiva, señala, consiste en extender "el beneficio nacional de la propiedad a todos los individuos"<sup>101</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. "Reacciones ante la Revolución Francesa (Edmund Burke, los pensadores alemanes y de Maistre y de Boneld)" en *Historia de la Teoría Política*, tomo 5º, Fernando Vallespín ed., Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- BONAZZI, T. Voz: "Conservadurismo", en BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G. *Diccionario de Política*, tomo 1, traducción de R. Crisafio, A. García, M. Martí, M. Martín y J. Tula, Siglo Veintiuno Editores, México, 1991.
- BURDIEL, I. "Prólogo" en WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1996.
- BURKE, E. *Textos políticos*, traducción de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- *Pre-Revolutionary Writings*, edited by Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978.
- CANALES, E. "Jacobinismo y contrarrevolución en las islas británicas, 1798-1815", en *Revolución y democracia. El jacobinismo europeo*, Lluís Roura e Irene Castells (eds), Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

<sup>100</sup> Ibídem, Ref. 98, p. 108.

<sup>101</sup> Ibídem, Ref. 98, p. 117.

Ver el estudio preliminar de R. Soriano y E. Bocado, Ref. 56, pp. XXXV y ss. Para estos autores: "Si hubiera que sintetizar en pocas palabras su proyecto político, podría éste concretarse en el lema ...: 'todos los ciudadanos propietarios e iguales en derechos'", p. XXXVII.

- CANAVAN, F. "T. Paine", en *Historia de la Filosofía Política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores), traducción de Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- *The Political Economy of Edmund Burke. The Role of Property in His Thought*, Fondaham University Press, New York, 1995.
- CECIL, H. *Conservatismo*, traducción de Rafael Luego Tapia, Editorial Labor, Barcelona, 1929.
- CLAEYS, G. *Thomas Paine. Social and Political Thought*, Unwin Hyman, Boston, 1989.
- COBBAN, A. *The Debate on the French Revolution*, Nicholas Kaye, London, 1950.
- COLE, G.D.H. *Historia del pensamiento socialista*, Tomo I, "Los Precursores", 1789-1850, traducción de Rubén Landa, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- CROSSMAN, R.H.S. *Biografía del Estado Moderno*, traducción de J. A. Fernández de Castro, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.
- CRUISE O'BRIEN, C. "Prólogo", en E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Penguin Books, London, 1986.
- ECCLESHALL, R. "Conservadurismo", en R. ECCLESHALL, V. GEOGHEGAN, R. JAY y R. WILFORD. *Ideología política*, traducción de Julia Moreno San Martín, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.
- FAST, H. *El ciudadano Tom Paine*, Seix Barral, Barcelona, 1999.
- FREEMAN HAWKE, D. *Paine*, W.W. Norton, New York, 1974.
- GANZIN, M. *La pensée politique d'Edmund Burke*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1972.
- GODECHOT, J. *Le pensée révolutionnaire en France et en Europe 1780-1789*, Armand Colin, París, 1964.
- GOODWIN, B. *El uso de las ideas políticas*, traducción de Enrique Lynch, Editorial Península, Barcelona, 1988.
- HAMPSHER MONK, I. *Historia del pensamiento político moderno. Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, traducción de Ferran Meler, Editorial Ariel, Barcelona, 1996.
- HONDERICH, T. *El conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona*, traducción de José Manuel Álvarez Flórez, Editorial Península, Barcelona, 1993.
- KEANE, J. *Tom Paine: A political Life*, London, 1995.
- *Democracia y Sociedad Civil*, traducción de Antonio Escobedo, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

- KIRK, R. *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, traducción de Pedro Nacher, Ediciones Rialp, Madrid, 1959.
- KRAMNICK, I. "Introducción", en PAINE, T. *Common Sense*, Penguin Books, 1963.
- LASKI, H.J. *El liberalismo europeo*, traducción de V. Migueles, Fondo de Cultura Económica, México, 1939.
- MACPHERSON, C.B. *Burke*, traducción de Néstor A. Miguez, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- MACRIDIS, R.C. y HULLIUNG, M.L. "La tradición conservadora", en *Las ideologías políticas contemporáneas*, traducción de Elena García Guitián, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- MANSFIELD, H. "Edmund Burke (1729-1797)" en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores), traducción de L. García Urriza, D.L. Sánchez y J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- MATTEUCCI, N. *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, traducción de Francisco Javier Ansuátegui y Manuel Martínez Neira, y presentación de Bartolomé Clavero, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- NISBET, R. *Conservadurismo*, traducción de Diana Goldberg Mayo y revisión de José Antonio Pérez Alvajar, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- O'SULLIVAN, N. "Conservadurismo", en *Enciclopedia del pensamiento político*, traducción de M. Teresa Casado y revisión técnica de M. Requena, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- OWEN ALDRIDGE, A. *Thomas Paine's American Ideology*, Associated University Press, N.J., 1984.
- PAINE, T. *El sentido común y otros escritos*, estudio preliminar, selección y traducción de Ramón Soriano y Enrique Bocardo, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.
- *Derechos del Hombre*, traducción, introducción, cronología y notas de Fernando Santos Fontela, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- *The Thomas Paine Reader*, edited by Michael Foot and Isaac Kramnick, Penguin Books, London, 1987.
- *Thomas Paine Political Writing*, edited by Bruce Kuklick, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- PISARELLO, G. "Vindicación de T. Paine", *Revista de Estudios Políticos*, No.105, Madrid, julio-septiembre de 1999.
- PUJALS, E. "Introducción", en BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Ediciones Rialp, Madrid, 1989.

- RAYNAUD, P. "Burke et la déclaration des droits", *Droits*, dedicado a "La Déclaration de 1789", Presses Universitaires de France, París.
- RIALS, S. *Nueva historia de las ideas políticas* Pascal Ory (dir.), traducción de Daniel de la Iglesia, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1992.
- RIVERO, A. "Liberalismo conservador (de Burke a Nozick)" en *Ideología y movimientos políticos contemporáneos*, Joan Antón Mellón (compilador), Editorial Tecnos, Madrid, 1998.
- SCANDELLARI, S. *Il pensiero politico di Thomas Paine*, prefazione di M.A. Cattaneo, G. Giappichelli editore, Torino, 1989.
- STROMBERG, R.H. *Historia intelectual europea desde 1789*, traducción de Horacio González Trejo, Editorial Debate, Madrid, 1990.
- TIERNO GALVÁN, E. "Prólogo" en BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978.